مجلة الشهاب • المجلد: 10، العدد: 01 (2024م) • ص ص 583- 596
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391



مُقوّمات التفكير الفلسفي عند ابن حزم الظاهري

Elements of philosophical thinking when iBn Hazm Al Dhaheri

د/ الميلود بوشافة *
مخبر حوار الحضارات التنوع الثقافي، وفلسفة السلم، جامعة معسكر (الجزائر)
bouchafamiloud@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/06/05 | تاريخ القبول: 2023/11/28 | تاريخ النشر: 2024/03/15



ملخص: تسلّط هذه الورقة البحثية الضوء على أحد أهم مفكري الأندلس في القرن الخامس الهجري، ويتعلق الأمر بابن حزم المؤسس الأبرز للمنهج الظاهري. وقد حاولنا التركيز من خلالها على توجهه الفلسفي، على اعتبار أن الدراسات التي تناولت ابن حزم ركزت في مجملها على الوجه الأول للظاهرية، المتمثل في جانبها الفقهي والأصولي والشرعي وقد ترتب عن كل هذا، أن أُغفل شقها الثاني الذي يعكسه مناصرتها للعقل والمعقول، ودفاعها عن علوم الأوائل، والتي تمثل الأسس النظرية والمعرفية التي يستند إليها، الذي يبلور مشروعا ثقافيا نظريا ذا مطامح فلسفية.

وقد توصلنا من خلال هذه الدراسة إلى عدة نتائج أهمها: أن ابن حزم ليس فقهيا وأصوليا فقط، بل فيلسوفا ومتكلما، كما أنه استطاع تأسيس نظرية في المعرفة، وتحديد طبيعتها، كما أنه مارس النقد، من خلال نقده للمواقف الكلامية المنحرفة.

الكلمات المفتاحية: ابن حزم الأندلسي؛ العقل؛ نظرية المعرفة؛ التأويل؛ المنطق.

Abstract: This paper sheds light on one of the most important thinkers of Andalusia in the fifth century AH, and it is related to Ibn Hazm, the most prominent founder of the Al Dhaheri method. We have tried to focus through it on his philosophical orientation, given that the studies that dealt with Ibn Hazm focused in their entirety on the first aspect of the phenomenon, which is represented in its jurisprudential, fundamental and legal aspects. The first ones, which represent the theoretical and epistemological foundations on which it is based, which crystallizes a theoretical cultural project with philosophical aspirations.

Through this study, we reached several conclusions, the most important of which are: that Ibn Hazm is not only a jurist and fundamentalist, but also a philosopher and orator. He was also able to establish a theory of knowledge and determine its nature. He also practiced criticism through his criticism of deviant verbal positions.☐

Keywords: Ibn Hazm Al-Andalusi; mind; theory of knowledge; interpretation; Logic.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

إن التركيز على الجانب الفلسفي في فكر ابن حزم يقودنا إلى التعرف على النسق لمنهجه الظاهري، مما يعني اكتشافه، خصوصا وأن ابن حزم لم يُصنف ضمن قائمة الفلاسفة، حين اعتبروه مجرد دارس للفلسفة ومروج لها فقط، ومن هنا كانت محاولتنا قائمة على التأسيس الفلسفي للموقف الذي يجب أن نطل منه على الموضوعات الفلسفية لمفكرنا، بحيث لم يقف الجديد الذي قدمه ابن حزم للفلسفة عند حدود الموضوعات التي رآها جديرة باهتمام الفلاسفة فحسب، بل تعدى هذا إلى النظرة أو الطريقة الفلسفية التي يجب أن نعالج بها هذه الموضوعات، حيث أقام ثورة على معاصريه وسابقيه.

1.1. أسباب اختيار الموضوع:

من أهم الأسباب التي دعتنا إلى اختيار الموضوع، هي:

- كشف الغطاء عن التوجه العقلي لابن حزم.

- إبراز النزعة النقدية الفلسفية لدى ابن حزم.

2.1. إشكالية البحث:

تدور إشكالية بحثنا حول مقومات التفكير الفلسفي عند ابن حزم، ومن ثمة معرفة مدى مساهمته في تأسيس فكر فلسفي وفق المنهج الظاهري، خصوصا في أهم المواضيع الفلسفية، كإشكالية التوفيق بين العقل والنقل، ونظرية المعرفة والتأويل والمنطق وغيرها. وعليه ففي نظرنا أن الإشكالية المركزية هي: هل استطاع ابن حزم تأسيس فكر فلسفي خاصا به؟ وماهي مقومات هذا التفكير؟

3.1. خطة البحث:

من أجل تحقيق الأغراض السابقة، ارتأينا تقسيم بحثنا إلى عدة عناصر، العنصر الأول بينا من خلاله علاقة العقل بالنقل في نسق ابن حزم، أما العنصر الثاني عرجنا من خلاله على نظرية المعرفة، أما الثالث حاولنا من خلاله تحديد طبيعة المعرفة لدى ابن حزم، أما العنصر الرابع هو التأويل، والعنصر الأخير كان حول المنطق، وختمنا الدراسة بخاتمة عرضنا فيها نتائج البحث.

2.علاقة العقل بالنقل

لقد سعى ابن حزم إلى تعزيز النقل بالعقل، وقد اعتمد العلوم البرهانية، كسند معرفي وكمرجع، حيث اعتبر هذه العلوم ليس منه شيئا منافيا للمنقول؛ أي أن العقل لا يعارض النقل، وقد صرح بهذا قائلا: "كل ما صح ببرهان أي شيء كان فهو في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم منصوص مسطور يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالى بفهم وأما كل ما عدا ذلك مما لا يصح ببرهان وإنما هو إقناع أو شغب فالقرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم منه خاليان، ومعاذ الله أن يأتي كلام الله سبحانه وتعالى وكلام

نبيه صلى الله عليه وسلم بما يبطله عيان أو برهان إنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمن بهما ويسعى في إبطالهما"[1]، وإذا كان العقل عند ابن حزم لا يضاد الشرع، فالفلسفة لا تناقض الشريعة، لأن الفلسفة في معناها وثمرتها والغرض المقصود منها هو إصلاح النفس، وهذا نفسه ما ينطبق على الشريعة. ومن هذا المنطلق رسم ابن حزم طريقان للمعرفة، الطريق الأول وهو ما جاء به الشرع وكله معقول، وأما الثاني، ما جاء به العقل إما عيانا أو برهانا وهو أيضا معقول ولا شيء منه يضاد المنقول، وأما ما عدا هذان الطريقان إما خرافة أو شغب أو سفسطة، لأن الشغب والسفسطة في نظر ابن حزم لا يمثلان مبحثا معرفيا حقيقيا، بل هما ما لا يتفق والبرهان وما لا يلتقي والحق"[2]، ولهذا برر ابن حزم الرجوع إلى فلسفة أرسطو وخصوصا في جانبيها العلمي والفلسفي هو رغبة في الاتكاء على العلم والاستناد إلى المعقول باعتباره يفرز رؤية ومفاهيم عقلانية يمكن توظيفها واستغلالها في دعم المنقول وتعزيزه بها على نحو يضمن للمنقول الاحتفاظ بهويته واستقلاله، أي دون أن يندمج ويتيه في المعقول.

إن ما يجعل الفلسفة تحظى بمكانها، وتكتسب مشروعيتها عند ابن حزم هو أن ثمة حاجة إلى اعتماد المعقول، والمتمثل في علم أرسطو وفلسفته بصفة خاصة، والإرث العقلاني اليوناني عموما، ضد خطر خرافات الفرق الكلامية المنحرفة كالشيعية والباطنية والفيضية، ولذا كان شعار الرجوع إلى أرسطو، مع ابن حزم، سواء في المنطق أو الفيزياء أو الفلسفة، شعارا ملحا، غاياته البعيدة، كشف وإظهار البنية الميتافيزيقية المتسربة إلى المعقول، فالرجوع إلى أرسطو هو الرجوع إلى العلم، إلى ذلك الجانب العقلي الخالي من الشوائب والتصدي للخرافات، ومن خلال هذا يريد ابن حزم رسم حدود فاصلة بين ما يستطيع الإنسان معرفته، وما لا يستطيع معرفته، بين الممكن شرعا وعقلا، والمستحيل شرعا وعقلا، وإقامة جدار عازل بين المعقول بشكليه النقلي والعقلي، وبين اللامعقول أو الخرافة، من خلال التأكيد على أن الإنسان لا يعرف إلا ما جاء به النقل أي حقائق الدين والشريعة المنزّلة، أو ما توصل إليه عيانا أو برهانا عن طريق أوائل الحس أو أوائل العقل.

وفي سياق النقد، نجد ابن حزم يوجه نقدا لكل فئة أو طائفة تُعرض عن البرهان أو تتجاهله، وتعرض عن المنهجية العلمية في تناول المسائل، لا سيما من يدعون دعاوى لا سند لها من برهان، كالقائلين بالتقليد وأصحاب الذوق (الصوفية)، أو القائلين بالإمام (الشيعة)، وهم الذين في جملتهم لا يقرون بالطرق البرهانية، أو يعرضون عنها، ويقصرون بذلك عن حكم العقل، ويخرجون منه ما فيه. وممن قصروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه أيضا القائلون بالإلهام الفردي، وهؤلاء يقول لهم ابن حزم: "ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه ألهم بطلان قولك؟ فلا سبيل إلى الانفصال عنه"[3]، ولا ينسى ابن حزم أن يفرق بين من يدعي الإلهام الفردي، وهم الصوفية، وبين من يدعي أنه يدرك ببديهة عقله إلهاما عاما

[1] ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص 238.
[2] سالم يافوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص439.
[3] ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 17.

جميعا، حيث يقول: "إن كل من في المشرق والمغرب، إذا سئل عما ذكرناه، أننا عرفناه بأوائل العقل، أخبر بمثل ما نخبر به سواء بسواء وأن المدعين للإلهام ولإدراك مالا يدرك غيرهم بأول عقله لا يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم إلهاما أو إدراكا، فصح بل شك أنهم كذبة"[1]، ولهذا فنّد ابن حزم تصور القائلين بالإمام لأنه لا برهان لهم على صحة ادعائهم.

إذن لا سبيل مع ابن حزم إلى عقلانية تتجاوز الكيفيات التي هي من شاكلة العقل، فالعقل في نفسه هو قوة من قوى النفس، وهو الذي نفرق به بين الواجب الممكن والممكن المحال.

3.أسس نظرية المعرفة

تبحث نظرية المعرفة في السبل التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوجود، وحقيقة الموجودات، وبعبارة أخرى هي الطرق المنطقية التي توصلنا إلى إدراك ماهية الأمور المعقولة والمحسوسة، فنظرية المعرفة بهذا المعنى هي قسم من المنطق، أو هي ثمرة المنطق على الأصح، وهذا ما جعل ابن حزم يولي اهتمامه بنظرية المعرفة، ولم يختلف في هذا عن الفلاسفة، بل أنه تقدم معظمهم في التصريح بذلك وجعل معرفة هذه الأمور الماورائية لا تتأتّى إلا من ظاهر الآيات الكريمة والأحاديث الموثوقة، ومن هذا المنطلق رأى أن مصدر المعرفة ينحصر في أربعة أقسام هي:

- النصوص الدينية: وتتمثل حصرا في القرآن الكريم، وما صح من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- ما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات، وما اتفق عليه العرب من الفهم لدى سماعهم هذه الكلمات.
- الحس السليم وبديهة العقل.
- الاكتساب ونقل التواتر.

1.3. النصوص الدينية:

يقول ابن حزم: "فإنما نتبع ما جاءت به النصوص فقط"[2]، أي علينا أن نصدق بكل ما ورد في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الموثوقة من غير طلب استدلال، لأنه لمّا صح أن هذا الكتاب من عند الله، وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حق وجب الإيمان والتصديق بكل ما جاء منهما. إن الله تعالى هو الذي يسمي الأشياء ويكسبها حقيقتها، وكل ما سماه البشر من عندهم، فليس بشيء، والتسمية ليست لنا وإنما هي لله تعالى، فمن سماهم الله كفارا فهم كفار، وما سماه الله تعالى إيمانا فهو إيمان، بصرف النظر عن خصائص ذلك أو ميزاته.

2.3. اللغة:

يرى ابن حزم أن الله تعالى أنزل القرآن الكريم باللغة العربية ليفهمه العرب، ويقدم استنتاجا من ذلك

---

[1] ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص17

[2] ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص199.

مفاده أن اللغة مهمة في فهم ما تدل عليه، وكذلك الأسماء موضوعة للتفاهم ولتمييز بعض المسمّيات من بعض فيجب ألا تُصرف الكلمات عن ظاهر ما وضعت له، إلا إذا جاءت الشريعة بنقل اسم منها عن موضوعه في اللغة، ثم إن اللغة مسموعا يوجب فهم المراد منها، وذو العلم باللغة لا يشك في المقصود من ألفاظها، وما يصدق على اللغة العربية يصدق على كل لغة أخرى. وابن حزم يرى أن اللغة توقيفية، يعني بذلك أن الله "خالق اللغة وأهلها"، ولذلك كان الله، أملك بتصريفها وإيقاع أسمائها على ما يشاء، فكلام الله وكلام رسول الله مقدم إذن في صواب التسمية والمراد منهما على كلام سائر العرب.

3.3.الحس والعقل:

يرى ابن حزم أن كل ما عرف بأول العقل أو ببديهة العقل أو بالحس السليم أو بالقلب فإنما يعرف بالضرورة من غير اختيار ولا حاجة إلى برهان، وحد المعرفة عنده: العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه، ويكون العلم، إما بشهادة الحواس وأول العقل، وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل، وإما باتفاق وقع له (للإنسان) في مصادفة اعتقاد الحق خاصة، بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال.

يبدو أن ابن حزم يقول بعلم ضروري اضطراري ببديهة العقل لأن ذلك يتفق مع منهجه الديني، كما أن قوله هذا هو المخرج الوحيد له من مأزق العالم المادي، ومن جعل المحسوسات المادية وحدها مصادر المعرفة مباشرة، وقد انجلى له أن المعارف كلها ترجع في حقيقتها إلى الحواس الظاهرة، فهو حينما يجعل الحواس الخمس سبيلا للتمييز بين المحسوسات، فإنما يضع أساسا ثابتا للمعرفة بالاكتساب لا ببداهة العقل، ويعود ابن حزم فيؤكد ما ذهب إليه حينما يصر على وجوب صحة الحواس حتى تتمكن من القيام بتمييز المحسوسات تمييزا صحيحا، ويعترف بأن قوى الحواس غير متكافئة في البشر جميعا، ولذلك كانوا مختلفين فيما يحسونه أو يرونه (أي يعرفونه)، حيث يقول: "فدليل برهاننا على هذا ما وجدناه من اختلاف الناس، واختلافهم دليل على كثرة الخطأ منهم. وقد وضحنا أن وجود الخطأ يقتضي ضرورة وجود الصواب منهم، ولا بد وليس اختلافهم دليلاً على أن لا حقيقة في شيء من أقوالهم ولا على امتناع وجود السبيل إلى معرفة الحق"[1]، ونجده يعبر عن هذه الحقيقة الانسانية تعبيرا واضحا، في قوله: "ما أدرك بحواسه ثم أنتجت له بعد ذلك سائر المعارف بمقدمات راجعة إلى ما ذكرنا من قرب أو بعد فكل ما ثبت عندنا ببرهان وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرنا فمعرفة النفس به اضطرارية لأنه لو رام جهده أن يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنده هذا الثبات لم يقدر فإذ هذا لا شك فيه فالمعارف كلها باضطرار إذ ما لم يعرف بيقين فإنما عرف بظن وما عرف ظناً فليس علماً ولا معرفة هذا ما لا شك فيه إلا أن يتطرق إلى طلب البرهان بطلب وهذا الطلب هو الاستدلال"[2].

[1] ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص 299.
[2] ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص ص 241- 242.

نخلص مما سبق أن مرد المعرفة الحقيقي عند ابن حزم إنما يرجع إلى الحواس، والعقل لا يستطيع أن يميز الأمور تمييزا صحيحا إلا إذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة.

4. طبيعة وحدود المعرفة

يرى معظم الفلاسفة مبحث المعرفة يحتوي ثلاثة محاور رئيسية وهي: المحور الأول، حدود المعرفة، والثاني مصادر المعرفة وأدواتها، والثالث طبيعة المعرفة وحقيقتها، ومن منطلق هذه المحاور الثلاثة حول نظرية المعرفة نحاول التعرف عن آراء بن حزم في المعرفة، حيث استطاع إبراز طبيعة المعرفة من خلال قوله: "وحد العلم بالشيء هو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه"[1]، والمتأمل في كلامه هذا يوحي بظاهرية علمية، فلسفية، تكمن في اعتقاد يعبر عن تفاعل بين الذات والأشياء الخارجية.

كما نجد ابن حزم يقسم المعرفة إلى قسمين: القسم الأول يتفرع عنه نوعان، أحدهما المعرفة بالبديهيات أي أوائل العقل عنده، وثانيهما ما عرفه الإنسان بحسه المتيقن بأول العقل وخاصية هذا القسم الأول – بنوعيه – أنه لا يحتاج إلى برهان ذلك، لأن جميع البراهين ترجع إليه.

أما القسم الثاني: هو المعرفة الناتجة عن المقدمات التي ترجع إلى القسم الأول بنوعيه، أي العقل والحس معا من قريب أو بعيد ويدخل تحت هذا القسم العلم بالتوحيد والربوبية وفي ذلك يقول: "اعلم أن معرفة كل عارف من بم يعرفه، وهو علمه بما يعلم، ينقسم قسمين أحدهم أول، والثاني تال. فالأول ينقسم قسمين: أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وبموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأول عقله مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، ومن لم تتقدمه فلم توجد قبله، وأن نصفي العدد مساو لجميعه وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده "[2].

يستفاد مما سبق أن هناك معارف أولية صنفها ابن حزم صنفين هما:

- ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق.

- وما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل.

ولم يتوقف ابن حزم عند هذا التحديد للقسم الأول من معارف الإنسان بل يبرر وجودها الفطري إلا أن هذا الوجود الفطري لها لا يعني أنها مكتملة في عقل الإنسان عند مولده إذ يقول: "لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة اللاإرادية "[3]، وعليه فحين ولادة الطفل يكون في

---

[1] المصدر السابق، ص242.

2 ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص156.

3 ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص39.

حالة اللا تمييز وأول ما يحدث لها (أي الطفل نفسه). وتتمايز به على سائر الكائنات الحية هو فهم ما أدركت بحواسها الخمس.

لكن فهم النفس لما أدركت بالحواس له سند وهو المتمثل في علمها بالبديهيات "الإدراك السادس". ويطلق عليها ابن حزم أوائل العقل إذ يقول: "والإدراك السادس علمها بالبديهيات، أقصر منه، وعلمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان، ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل"[1]؛ فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل، ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادات، وعلمه بأن لا يكون جسم واحد في مكانين، ومن ذلك علمه بأن لا يكون الجسمان في مكان واحد، وعلمه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو.

أما القسم الثاني للمعرفة يقول فيه ابن حزم: "وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، وأن مصر ومكة في الدنيا، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسطاطاليس وجالينوس موجودين"[2]، ويعلق ابن حزم على طبيعة هذا القسم من المعرفة بأنه يرجع إلى مقدمات منتجة، وهذه المقدمات راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد سواء تعلق الأمر بصحة قضايا الدين أو العلم أو الأخلاق. وفي هذا يقول: "وأما الثاني فإنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب أو من بعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتمار لها وصحت الأوامر والنواهي عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها. وفي هذا القسم أيضا تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة"[3].

إذن يستفاد مما سبق أن المعارف الأوائل لدى ابن حزم قسمان:

القسم الأول: ويتضمن نوعان من المعارف هما:

1- ما عرفه الإنسان بفطرته وهي استعداد في النفس تتمثل في العلم بالبديهيات " أي أوائل العقل

2- ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل " أي المعرفة الحسية.

القسم الثاني: هو المعرفة البرهانية وهي معرفة مأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معا. وهذه المعارف بقسميها ترجع إلى العقل.

نستنتج مما سبق أن المعرفة هي منهج البحث عند ابن حزم ساقها في ظاهريته استنادا إلى الأصول

1 المصدر السابق، ص40.

2 ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص157.

3 المصدر نفسه، ص158.

السابقة. والتي حصرت موضوعات المعرفة عنده في قسمين، يتضمن القسم الأول

ما يلي:

- أوائل العقل أو البديهيات العقلية.

- أوائل الحس أو الكيفيات الحسية.

أما القسم الثاني فهو مؤسس على الأول، ويتضمن ما يلي:

- المقدمات التجريبية الراجعة إلى ما صححته المشاهدات والتجارب، وهي ضرورية بموجبها، وباتساقها مع الأوائل.

- المقدمات الإخبارية، وتضم القضايا التاريخية، والدينية التي تم التحقق من صدقها، ولها ضرورتها الخاصة، وتتسق مع ما سبق.

- النتائج اللازمة بالاستدلال المنطقي الصحيح عن مقدمات القسمين: الأول والثاني، وهي ضرورية ضرورة منطقية.

ويعتبر ابن حزم أن قضايا هذين القسمين، الأوائل الحسية والعقلية، ومن ثم المقدمات المتسقة معها من تجريبية وإخبارية والنتائج اللازمة عنها تستغرق كل موضوعات المعرفة البشرية كما يؤكد حصره لموضوعات المعرفة، بهذين القسمين أيضا، بقوله: لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين، أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس.

5. التأويل الصحيح والتأويل الفاسد

يعد التأويل من أوسع أبواب الاستنباط العقلي، وتحليل النصوص الدينية، في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو أداة مهمة في يد المجتهدين تُعين على الكشف عن روح النص المساير لظروف العصر وملابساته من جهة، واستثمار الأحكام من مظانّها من جهة ثانية، في حدود الدلالات اللغوية.

وفي هذا السياق يقرر ابن حزم في أن القرآن كلام الله عز وجل كله بيّن، إما بذاته، وإما ببيان من النبي صلى الله عليه وسلم، "فكل ما في القرآن الكريم بين بذاته أو يتبين من القرآن (أي بآيات أخرى) أو يتبين من السنة، بل إن بعضه في رأي ابن حزم لبيانه الكامل مبين للسنة نفسها، وليس فيه متشابه، لم يبين سوى الحروف التي ابتدأت بها السور، مثل (ألم- حم)، والأقسام التي أقسم الله بها سبحانه وتعالى في كتابه مثل قوله تعالى: ﴿**والشمس وضحاها**﴾، وقوله تعالى: ﴿**والمرسلات عرفا**﴾، وما عدا هذين الأمرين فبين لمن طلبه"[1].

وعليه، فابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت في القرآن إما بذاته وإما ببيان السنة والإجماع المبني

[1] محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، ص312.

عليها، ولكن المدارك مختلفة كل على قدر فهمه، فالأفهام متفاوتة، واتجاهاتها في الفهم متباينة فقد يكون الشخص ذا فهم جيد وعظيم وتستغلق عليه أمور هي أمور في ذاتها بينة، ويدركها من دونه فهما وإدراكا، وبالتالي فإن القرآن والسنة النبوية الشريفة معيار للأحكام الشرعية عنده، وعليه فابن حزم ينكر التأويل الذي لا يستند إلى نص أو سنة صحيحة أو إجماع متيقن، فمن ادعى تأويلا بلا برهان، فقد ادعى مالا يصح، وعليه فدعواه باطلة، ويرى ابن حزم أن العلماء قد اختلفوا في التأويل، وليس قول أحد منهم حجة على الآخرين منهم، والواجب رد ما تنازعوا فيه إلى ما أمر الله تعالى بالرد إليه مصداقا لقول الله عز وجل: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ (النساء: 59).

ومن هذا المنطلق يضع ابن حزم تعريفا للتأويل بقوله: "التأويل هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك أطرح ولم يلتفت إليه وحكم ذلك النقل بأنه باطل"[1]، باعتباره انحراف عن النص، وعن صورته الحقيقية المعبرة عن الحقيقة ذاتها، وفي هذا السياق اللغة مكتملة، بينما يحافظ النص الديني على بيانه وحقيقته التي لا تحتمل التعدد. ومن هذه الزاوية ينتفي في عملية القراءة التفسيرية البحث عن مفاهيم ما وراء الأسطر، والاكتفاء بالدلالات المباشرة، التي تدل عليها الألفاظ كوسيلة للتعبير عن المعاني المنظمة في الذهن، وبين النص المنفتح على المعاني اللامتناهية، وهذا ما جعله يسوي بينهما، وكان من المفروض أن يكون النص أوعب من اللغة التي هي جزء منه.

وأما ترك الأخذ بالتأويل في تصور ابن حزم، فلا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما، إما تأويل دعوى لا يشهد بصحتها نص القرآن أو سنة صحيحة أو إجماع. كما نجد ابن حزم يقرر في سياق منهجه أن"القول بالتأويل خلاف الأخذ بالظاهر"[2]، والقول بالظاهر لا يعني إنكار التفريع والتناتج والنظائر، وإنما ينكر القياس التعليلي لأنه غيرها، ونهي ابن حزم عن استخدام القياس يرجع إلى أن القياس عنده هو "أن يحكم لما لم يأت به النص بما جاء به النص في غيره كالحكم في تحريم الجوز بالجوز متفاضلا ونسيئة، قياسا على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر تفاضلا ونسيئة وهذا هو الباطل الذي لا يحل القول به"[3].

يستفاد مما سبق أن التأويل الذي هو نتيجة العقل المستدل، إذا كانت مقدماته نص قرآني، أو حديث نبوي موثوق به، أو إجماع متيقن، هو التأويل الذي يشهد له الكتاب والسنة، وهو التأويل الذي يأخذ به ابن حزم وهذا واضح في التفريع والتناتج والنظائر، أما إذا كان استدلال على جواب نازلة من جواب نازلة أخرى، أي بماء فرع على فرع آخر ليس من نوعه فهذا مالا يقبله ابن حزم وينهى عنه، فكتاب

1 ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص42.

2 ابن حزم الأندلسي: رسائل ابن حزم الأندلسي، ج3، ص100.

3 المصدر نفسه، ص 102.

الله واضح وبين بذاته، يقول ابن حزم: "واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو إلى أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أن رسول الله لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئا لما بلغ كما أمر"[1]. وفي هذا دعوة صريحة في إنكار التأويل الباطني الباطل، كالذي تقوله الروافض مثلا "على أن المقصود بالبقرة في قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**﴾، هي عائشة (رضي الله عنها)، أما الجبت والطاغوت المذكوران، فهما أبو بكر الصديق وعمر (رضي الله عنهما)، بل قالوا في قوله تعالى: ﴿**يوم تمور السماء مورا، وتسير الجبال سيرا**﴾، أن السماء هي محمد صلى الله عليه وسلم والجبال هي أصحابه"[2]. ولعل أحسن رد يقدمه ابن حزم لهؤلاء مبني على وظيفة اللغة التواصلية، فما اللغة إلا ألفاظ مركبة على معاني، مبينة عن مسمياتها ليقع بها البيان"[3]، لا يمكن صرف كلمة عن موضعها، ولا تحريفها في اللغة إلا بدليل، وليس التبديل الذي نصت عليه الآيات التي ذكرها، إلا صرفا للكلام عن موضعه ورتبته، مصداقا لقول الله تعالى:﴿**فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه**﴾ (البقرة: 181)، يقول ابن حزم: "ومُدّعي التأويل وتارك الظاهر، تارك للوحي، مدع لعلم الغيب وكل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر، فهو غيب ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله أو من رسوله أو إجماع راجع إلى النص"[4].

6. المنطق أداة البرهان

لقد أثار المنطق اليوناني الأرسطي جدلا كبيرا في الثقافة الإسلامية، بين مؤيد ورافض، ومن هنا فقد قسم ابن حزم الناس في مواقفهم من كتب المنطق أربعة أقسام أو على ضروب أربعة:

"الضرب الأول: وهم قوم حكموا على تلك الكتب أنها محتوية على الكفر، وناصرة للإلحاد، دون الوقوف على معانيها أو مطلعتها. أما الضرب الثاني، هم قوم يعدون هذه الكتب هذيانا، وهذرا من القول، وذم ما لم يعلموه. أما الضرب الثالث، هم قوم اطلعوا على هذه الكتب بعقول غير سليمة، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف، واستلانوا مركب العجز، واستوبأوا نقل الشرع، وقبلوا قول الجهال، فوسموا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد الناس عنها. أما الضرب الرابع، هم قوم نظروا بأذهان صافية، وأفكار نقية من الميل، وعقول سليمة، فاستناروا بها، ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها"[5].

وبعد أن حدّد ابن حزم هذه الضروب الأربعة ومنطلق كلّ المواقف المعادية للمنطق شرع في الردّ على في الرد على الفرق الثلاثة التي ذكرها، فبالنسبة للفريق الأول، الذي اعتبر المنطق كفراً و زندقة فردّ عليهم

1 ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص ص 274- 275

2 ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص40

3 المصدر نفسه، ص39

4 المصدر نفسه، ص43.

5 ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص ص 06-07

بذكر آية من القرآن يقول فيها الله عز وجل: ﴿**ولاَ تَقْفُوا مَا ليسَ لكَ بِه عِلْمٌ. إنّ السَمْعَ والبَصرَ والفُؤاد كان عَنْه مسؤولاً**﴾، بل ذكرهم بالحديث النبوي الشريف الذي جاء فيه: «أيما رجل قال لأخيه: كافر، فقد باء بها أحدهما »، ومعنى هذا أنّ هؤلاء حكموا على المنطق بأنّه كفر وإلحاد وهم في الحقيقة لم يقفوا عليه ولم يدرسوا ما جاء فيه وبالتالي فهم يحكمون بجهل على المنطق. أما الفريق الثاني فيرد عليهم بضرورة إفهامهم وعدم تركهم في جهلهم فهذا لا يليق بالإنسان. أما الفريق الثالث فيجب أن يكشف لهم عن حقيقة المنطق وما عجزوا عن فهمه وإدراكه ليكون ذلك سبيلاً لهم لهدايتهم للحق.

ومن الدوافع التي حملت ابن حزم على التأليف في المنطق وشرحه وبيانه هي:

1- صعوبة النصوص المنطقية المتداولة في عصره: وسبب ذلك تعقيد الترجمة لذلك أراد أن ييسر المنطق ويبسطه للمتعلمين، حيث يقول: "فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات الداعية إلى ذكرنا تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كلّ عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه الكتب بألفاظ سهلة وبسيطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم و الجاهل"[1]، فهذا هو الدافع قريب بينما هناك هدف بعيد يأمله ابن حزم وهو نشر ثقافة منطقية بين المتعلمين و عامة النّاس.

2- الغرض التعليمي: لاحظ ابن حزم أنّ العلم ضاقت دائرته وساد الجهل لذلك حاول تقريب المنطق وتبسيطه للطلاب.

3- بيان فوائد المنطق: فقد عمي أهل عصره على فوائد المنطق بسبب جهلهم له وترديدهم لأحكام غير مؤسسة، التي روجت لأباطيل تصف المنطق بكل ما هو سلبي، فكان الغرض من الكتاب بيان الجوانب المفيدة من المنطق حيث يقول: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحدٍ فقط بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه، صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام"[2]، فيظهر من هذا النص أنّ فائدة المنطق لا تتوقف عليه لوحده بل تتعدى إلى غيره من العلوم، ليس فقط الشرعية منها بل حتى الكلام والنحو والطب والهندسة والنجوم، فاهتمام ابن حزم بالمنطق هو جزء من اهتمامه بالبيان الذي ينطلق من النّص الشرعي واستنباط الأحكام منه، ورفض التأويل إلاّ على مقتضى اللّسان العربي، وبذلك يستند على المنطق الذي يهدف من خلاله إلى إعادة الاعتبار لسلطان النص والثقة باللغة وبالتالي العقل، بعيداً عن التأويلات الغنوصية. ومن هنا تتأكد النظرة القائلة بأن ظاهرية ابن حزم ليست مجرد مذهب إيديولوجي سياسي معارض للباطنية (الشيعة والمتصوفة)، بل هي

1 ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص08.
2 المصدر نفسه، ص 102.

بديل معرفي إبستيمولوجي لإنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية يستند منهجياً لمنطق أرسطو ومرجعيا للقرآن الكريم والسنّة كنصوص.

إن ابن حزم يولي أهمية كبرى لبناء الشريعة على القطع وكل ما يتعارض مع القطع فإنّه يتحول عنه إلى ما يضمن له تلك الخاصية، وقد يظهر هذا الاتجاه بشكل واضح في مبحث القياس، فقد رفض ابن حزم القياس الفقهي لينتقل عنه إلى القياس الأرسطي ظنا منه أن الأول ظني مذموم والثاني برهاني مقبول، والخصائص التي أضفت على القياس الظنية هي:

إنه ليس قياسا وإنما هو عبارة عن استقراء ناقص، أي ظني، ومما أضفى على القياس الفقهي الطابع الظني أنّه يعتمد في استخراج علله على مسالك عقلية استقرائية لا تظفر بالجزئيات فتأتي ناقصة. ومن هنا تأتي ثورة ابن حزم على الفقهاء والنحاة لأنهم اعتمدوا مثل هذه الطرق وهي كلها استدلالات ظنية لا تفي بالقطع، ولهذا فإنّ ما يضمن لابن حزم القطع بل الحقيقة هو تجاوز القياس الفقهي (الاستقراء) إلى القياس المنطقي لاعتماد هذا الأخير على قضايا مستمدة من أوائل العقل والحس.

يبدو أن الظاهرية الحزمية تريد البقاء عند النص ولكي تكمل هذا النسق لا بد لها من رفض القياس الفقهي والأخذ بالقياس المنطقي لأن هذا الأخير يضمن لها الانسجام التام مع الظاهر، وفي الأخذ بالقياس الأرسطي ما يمكنها من تجاوز التعليل، لأن ظاهرية ابن حزم وإن كانت ترفض القياس، فهي بالأولى ترفض التعليل. وتجاوز القياس الفقهي والأخذ بالأرسطي يضمن كذلك لابن حزم تجاوز دليل الخطاب بمفهومه المخالف والموافق، لأنّ القضية التي يتألف منها لا تعطيك أكثر من نفسها، هذا ناهيك عن النتيجة التي تضمن لابن حزم تجاوز نقل حكم الأصل إلى الفرع لأن النتيجة لازمة عن المقدمتين السابقتين.

والسبب الثاني الذي حمل ابن حزم على رفض القياس الفقهي أنّه يصنف الموجودات إلى أنواع تختلف عن بعضها البعض بالماهيات عكس التصور الذري الذي يرجع الموجودات إلى الجوهر الفرد وبالتالي تقصر القياس في مجرد ربط الأجزاء بعضها ببعض مادام لا يوجد أنواع وأجناس، فالقياس الأصولي ينتقل من نوع لآخر بدعوى العلّة التي تجوز الانتقال من نوع لآخر يختلف عنه وهذا ما لا يقر به ابن حزم.

وبالتالي فإبطال القياس الأصولي ناشئ من إبطال العلة لذلك قصر الأدلة في: القرآن والسنّة والإجماع (أي ما أجمع عليه العلماء لوجود نص)، وأخيراً الدليل، وهذا الخير يجب أن يؤخذ من النص لكن ببنية منطقية أي يعتمد على مقدمتين و نتيجة، بالإضافة إلى ذلك فرفض القياس الأصولي عند ابن حزم فناشئ أيضاً من قناعة أنّ الشريعة اكتملت بانقطاع الوحي ووفاة رسول الله ﷺ، ولا مجال للإضافة بما يستحدثه الأصوليون من أقيسة، بل يجب الاكتفاء بالاستنباط والاستنتاج وهذا لا يوفره إلا القياس المنطقي لأنّه يضمن عدم التقوّل على الله والإضافة إلى شرعه مما ليس فيه فالقياس بالطريقة الأرسطية لا يعطينا أكثر مما هو موجود في المقدمات ومتضمن فيها.

7. خاتمة

نستخلص مما سبق أن ابن حزم ليس هو ذلك الفقيه والأصولي فقط، بل متكلم وفيلسوف، رائد التنوير الإسلامي في عصره، استطاع تكييف منهجه الظاهري مع فلسفته بأسلوب بعيد عن التعقيد والاستطراد، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال عناصر البحث هي:

- استطاع ابن حزم التقريب بين الفلسفة والشريعة من خلال إنكاره للرفض المطلق للفلسفة وتحريمها دون الأخذ بعين الاعتبار التمييز بين أقسامها ومواضيعها، داعيا في الوقت ذاته إلى دعم المنقول بالمعقول الفلسفي من أجل القضاء على تحرشات وخطر الخرافات الشيعية والباطنية والفيضية ضد المواقف الكلامية المنحرفة.

- وجد ابن حزم حلا للمعضلة الفلسفية في نظرية المعرفة، وذلك أن مرد المعرفة الحقيقي عنده إنما يرجع إلى الحواس، والعقل وحده لا يستطيع أن يميز الأمور تمييزا صحيحا إلا إذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة، وبهذا يكون قد حل ذلك بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا عرفناها ببديهة العقل راجعة إلى الحواس في زمن متقدم.

- طبيعة المعرفة عند ابن حزم تنحصر في قسمين فقط وهما طريق إلى العلم، القسم الأول وهو ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والقسم الثاني عبارة عن مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس.

- التأويل عند ابن حزم هو نتيجة العقل المستدل، فإذا كانت مقدماته نص قرآني، أو حديث نبوي موثوق به، أو إجماع متيقن، هو التأويل الصحيح الذي يشهد له الكتاب والسنة، وأنكر التأويل الباطني وعده باطلا وفاسدا، كالذي تقوله الروافض والصوفية.

- المنطق عند ابن حزم هو أداة التفكير، يساعد في البرهنة على الحقائق التي حث عليها الشرع، وهو ما أدى به إلى نشر ثقافة منطقية بألفاظ سهلة وبسيطة خالية من التعقيد بين المتعلمين وعامة الناس.

- رفض ابن حزم القياس الفقهي وأخذ بالقياس الأرسطي من أجل البقاء في النص والالتزام بمنهجه الظاهري القائم على إنكار التعليل، باعتبار أن النتيجة في القياس المنطقي تضمن لابن حزم تجاوز نقل حكم الأصل إلى الفرع لأنها لازمة عن المقدمتين السابقتين.

8. قائمة المراجع:

- ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي. (1981). رسائل ابن حزم الأندلسي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي. (د س). الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة.
- ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي. (1900). التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. بيروت: دار مكتبة الحياة.
- ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي. (1999). النبذ في أصول الفقه الظاهري. دار ابن حزم.
- ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي. (1997). الفصل في الملل والأهواء والنحل (المجلد 2). بيروت: دار الجيل.
- يافوت، سالم. (1986). ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس (المجلد 1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- أبو زهرة، محمد. (1978). ابن حزم حياته وعصره أراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي.
- واصف، مصطفى وديع. (2000). ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق. أبو ظبي: المجمع الثقافي.

Reference list:

- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali Al-Andalusi. (1981). rasayil abn hazam al'andalsi. Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali Al-Andalusi. (DS). al'iihkam fi 'usul al'ahkami. Beirut: New Horizons Publishing House.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali Al-Andalusi. (1900). altaqrib lihadi almantiq walmadkhal 'iilayh bial'alfaz aleamiyat wal'amthilat alfiqhiati. Beirut: Al-Hayat Library House.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali Al-Andalusi. (1999). alnabdh fi 'usul alfiqh alzaahirii. Dar Ibn Hazm.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali Al-Andalusi. (1997). alfasl fi almalal wal'ahwa' walnahl. (Volume 2). Beirut: Dar Al-Jeel.
- Yavot, Salem. (1986). abn hazam walfikr alfalsafiu bialmaghrib wal'andalus. (Volume 1). Casablanca: Arab Cultural Center.
- Abu Zahra, Muhammad. (1978). abn hazam hayatah waeasruh 'arawuh wafiqahuhu. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.
- Wassef, Mustafa Wadih. (2000). abn hazam wamawqifuh min alfalsafat walmantiq wal'akhlaqi. Abu Dhabi: Cultural Foundation.